Op. 3176 OPU 03176

PIERO MARTINETTI

1941 1-2

IL COMMENTO DI KARL BARTH SULL'EPISTOLA AI ROMANI

Estratto dalla " RIVISTA DI FILOSOFIA „
Nuova Serie, Vol. II (XXXII della collezione) - N. 1-2 - 1941

MILANO
VIA CIRO MENOTTI, 20
1941

PIERO MARTINETTI

UTO1142234

Il commento di Karl Barth sull'Epistola ai Romani

§ 1. — Una critica filosofica della teologia di K. Barth è per se stessa ingiustificata: la sua teologia dialettica protesta di non avere nulla di comune con la filosofia. Tuttavia essa è anche, *volens nolens*, una filosofia: molti dei problemi che essa tratta sono problemi filosofici ed anche le sue contraddizioni paradossali non sono che mezzi d'espressione d'una visione unica che non vuole essere in sè niente di irrazionale. Egli lascia da parte, come indifferente, tutta la preparazione filosofica, tutto il lavorìo storico-critico: ed è decisamente avverso ad ogni forma di sentimentalismo teologico. Egli professa di essere un teologo puro (VIII) [1]: egli si pone dinanzi, senza premesse speculative, alla Bibbia per penetrarne il valore religioso, intemporale: è un intuire, un riconoscere, un aprirsi alla rivelazione di Dio. Quale è questa rivelazione?

È la posizione netta d'una dualità. « Se io ho un sistema, questo consiste in ciò che io tengo sempre possibilmente dinanzi agli occhi nel suo valore positivo e negativo ciò che Kirckegaard ha chiamato l'infinita distinzione qualitativa del tempo e dell'eternità. Dio in cielo e tu sulla terra ». Il mondo del tempo è caratterizzato dalla morte e dal peccato. La morte è la legge suprema di questo nostro mondo: tutto ciò che ci appare qui come vivente, è già, appena nato, sotto l'ombra della morte (p. 276). « Noi non sappiamo altro della morte se non che essa è l'indissolubile contrapposto, l'inalienabile carattere della nostra vita, la proprietà della creatura e della natura, il compendio e la somma di tutti i mali, di tutti i terrori della nostra esistenza e della nostra particolarità, l'avvertimento che sopra l'uomo di questo mondo e sopra il mondo dell'uomo pende un'ira. Così vero è

(1) Tutte le citazioni si riferiscono alla quarta ristampa della nuova rielaborazione dell'opera del Barth (1926).

che la morte è la legge suprema di questo mondo, che anche ciò, anzi appunto ciò, che in questo mondo ci rinvia ad un superamento e ad un rinnovamento di questo mondo, può apparire solo come morte; la morale solo come negazione del corpo per lo spirito, la filosofia solo nella immagine del Socrate morente, il progresso solo come negazione del dato e del sussistente. Così vero, che anche Cristo deve morire secondo la carne per risorgere come figlio di Dio » (p. 144).

Donde viene la morte? Dal peccato. Il peccato è la potenza che regna nel mondo nostro e consiste nel rapporto anormale con Dio: « è un furto a Dio ». È qualche cosa di metafisico, non un fatto storico o psicologico: è « il peso specifico della natura umana come tale ». Esso è prima ancora che sia avvenuto alcun peccato particolare (p. 151). Dio è la vita: il peccato è quell'atto originario, superiore ad ogni nostra conoscenza, anteriore ad ogni storia, per cui l'uomo decade dalla sua originaria unità con Dio, si arroga una specie di autonomia, spezza il legame spirituale che unisce Dio e il mondo, si pone, dimentico delle sue origini, accanto e fuori di Dio (p. 146). Il mondo non è anzi che la nostra esistenza in quanto determinata dal peccato. Il mondo dell'uomo è il mondo del tempo e delle cose, delle cose separate ed opposte in continua lotta fra di loro. Solo in ciò che limita l'autonomia delle cose, nella possibilità della loro negazione, nella loro capacità di rinviarci, in quanto sono, a ciò che non sono, cioè solo *sub specie mortis* risplende in esse la magnificenza del creatore. Questo mondo è il mondo del peccato: sotto questo cielo e sopra questa terra non vi è liberazione possibile; essa viene solo col nuovo giorno, quando sono rinnovati cielo e terra (p. 146-147).

La morte non è che l'altra faccia del peccato. Ma essa è anche ciò che ci fa riflettere sul peccato, che ci rinvia all'assoluto, anzi essa è appunto per portare alla nostra coscienza il rapporto nostro negativo con Dio. Questa è l'essenza del peccato, che a Dio è tolto qualche cosa che è suo e che per tale furto sorge nel mondo una potenza simile a Dio. Così il peccato è qualche cosa che avviene, al di là dell'intuizione nostra, in Dio e rispetto a Dio. Ad esso corrisponde il fatto che il rapporto con Dio nel mondo umano deve venire alla coscienza degli uomini nella sua negatività. Nell'Adamo si fa intuibile l'atto

non intuibile per cui Dio dice: no. Dio appare come aggressore, come colui che ci caccia dal paradiso terrestre, come il ladrone che ci toglie la vita. « *Sicut homo peccando rapit quod Dei est, ita Deus puniendo aufert quod hominis est* » (S. Anselmo).

Il peccato e la morte sono la legge sotto la quale tutti nasciamo. Nessuna grandezza, nessuna altezza terrena può sottrarre l'uomo all'ira di Dio. Nessuna natura, nessuna condotta, nessuna particolarità può essere, come tale, piacente a Dio. Tutto ciò che nell'uomo e per l'uomo prende essere, forma ed estensione è sempre e dappertutto, come tale, empio ed iniquo. Il regno dell'uomo non è il regno di Dio: nessuno è eccettuato.

§ 2 — Barth estende questo dualismo a tutta la realtà. E cita Calvino: « Non vi è nessun elemento, nessuna particella del mondo che, come compresa dalla conoscenza della sua miseria presente, non speri la risurrezione ». Il fondo dell'aspirazione, del tendere, del vuoto, che da ogni creatura ci parla, non è questo o quel dolore, questo o quel difetto e nemmeno la somma delle miserie ad essa inerenti, ma è la sua semplice costituzione come creatura, la sua evidente mancanza d'una vita immediata, la sua insaziabile speranza della risurrezione. Come potrebbe l'eterno gioco della materia e delle forze, del divenire e del passare, come potrebbe la servitù della morte, a cui ogni creatura è soggetta, essere la vita immediata, reale, eterna? Questa miseria radicale è dovuta alla separazione da Dio: ma appunto per questo è anche la rivelazione di Dio e l'inizio d'una speranza. Ed anche il mondo partecipa a questa speranza: alla natura divina, che è in noi, corrisponde anche un mondo divino, un nuovo cielo ed una nuova terra, un mondo riconciliato con Dio. « Tutto ciò che è creato, tutto ciò, che è nel tempo, porta in sè increato il suo essere eterno come un'eternità avvenire, che esso dovrà un giorno partorire e non partorirà mai... ». Ogni creatura geme verso l'eterno presente e dice agli orecchi, che sanno udire, la verità che il Cristo proclama quando il Cristo è in noi. Dovunque perciò l'uomo, nella sua incomprimibile inquietudine sopra ciò che è, nella sua aspirazione insaziabile verso ciò che non è, volge lo sguardo, dappertutto guardano verso lui altri occhi, che hanno la stessa inquietudine e la stessa aspirazione, anzi che rivolgono a lui la stessa ango-

sciosa domanda che egli rivolge a se stesso. Egli, come sofferente, si trova in un mondo di creature soffrenti: su questo non può illudersi. E se egli soffre di ciò che ad un non intuibile mondo interiore, che egli porta in sè almeno come problema, si contrappone la dura molteplicità d'un mondo esteriore intuibile, misteriosa, minacciosa ed ostile, egli non può a lungo nascondersi che anche là fuori non vi è affatto una vita immediata, ma un mondo di realtà date, limitate, problematiche. Meravigliosamente umana risuona allora la voce degli elementi, dei mondi e dei tempi presenti e remoti, quando noi li ascoltiamo; anch'essi ci parlano di bellezza e di orrore, di guerra e di pace, di vita e di morte, di finito e di infinito, di bene e di male come se l'uomo con i suoi contrasti fosse il loro presupposto e la loro origine, come se il loro dolore fosse il suo dolore.

§ 3. — Questa stessa posizione della vita nostra come peccato e morte implica la posizione d'un'altra vita, d'un'altra realtà ad essa contrapposta. Chi dice questo all'uomo? Egli non può dirlo: ma deve essergli detto; la possibilità di abbracciare l'uomo nella sua limitazione è già essa stessa una possibilità nuova, sovrumana. « L'uomo che non solo può criticarsi, disapprovarsi e deplorarsi, ma anche porre in questione tutto se stesso, che inorridisce dinanzi a se stesso, quest'uomo non sono più io! » (p. 254). Chi allora? Un al di là del limite della nostra vita umana, una realtà totalmente altra, un occhio straniero e tuttavia noto, un nuovo uomo, lo spirito, il sè, l'esistenziale, l'eterno. Noi non abbiamo per esso alcuna parola adeguata: esso è in noi e tuttavia non è noi: il parlare e il tacere suo non sono più nostri: è lo spirito stesso che tace e parla in noi quando si rivela. È la nostra « esistenza in Dio » (p. 256). La nostra vita empirica è così essa stessa la rivelazione d'un'altra vita. Ma questa è totalmente altra: è come la nebbia su d'una palude; non si mescola con essa. « Noi veniamo da un'universale negazione di tutti i predicati dell'essere a noi noto ed andiamo incontro ad una ugualmente universale, ma totalmente altra predicazione della nostra a noi ignota esistenza in Dio, del nuovo uomo che io non sono e che tuttavia è in me e che io non posso negare come il mio io esistenziale » (p. 274). Il Barth stesso riconosce che questa coesistenza del finito e dell'infinito

nell'uomo è qualche cosa d'inesplicabile, anzi d'inesprimibile. Essa è per lui occasione ad una serie di paradossali amplificazioni retoriche, per mezzo delle quali vuole sostanzialmente esprimere questo: che nella nuova vita l'infinito abbraccia e nello stesso tempo annulla in sè tutte le distinzioni del finito. Esso entra nella nostra vita come un « radicalmente altro » (p. 258), ma vi entra circondando e penetrando tutto l'essere nostro. Tu pecchi, ma contro di lui; tu muori, ma entro la sua vita: il tuo no è un no per il suo sì. « La sua vita è sopra la vita e la morte, la sua bontà è sopra il bene e il male, il suo sì è sopra il sì e il no, il suo al di là è sopra l'al di là e l'al di qua. Perciò esso non sta con noi e non cade con noi, non vive con noi e non muore con noi, non ha ragione quando noi abbiamo ragione e non diventa errore quando noi siamo nell'errore, non trionfa nei nostri trionfi e non soggiace nelle nostre sconfitte. Esso vive potentemente la sua vita. Perciò esso è la morte che adombra anche la culla e la vita che spira anche sui sepolcri. Perciò esso è la condanna anche d'un Francesco d'Assisi e l'assoluzione anche d'un Cesare Borgia. Perciò esso può fare di ogni sì umano un no e di ogni no un sì. Perciò esso è imperturbato, sia che noi andiamo verso il cielo o verso l'inferno, E tuttavia in questa infinita sua superiorità sopra tutto ciò che è nostro, esso è la nostra speranza, il nostro inviolabile rapporto con Dio, la nostra parte immortale... Solo per metafora il finito può essere contrapposto all'infinito come un secondo, un altro: solo per metafora la morte del nostro corpo può essere contrapposta alla vita dello spirito di Dio in noi. Nella realtà non intuibile non sta il finito di fronte all'infinito, ma è in esso assolutamente tolto ed anche fondato e in modo che appunto la sua negazione è anche la sua fondazione » (p. 271-272).

§ 4. — In realtà si tratta qui della contrapposizione di due punti di vista che si escludono e che determinano due incompatibili concetti opposti della realtà. Finchè stiamo dal punto di vista umano, solo questo mondo è reale; Dio è per noi l'irreale, l'impossibile. Ma dal punto di vista divino questo mondo è nell'essenza sua irrealtà, sorge per una specie di atto peccaminoso, che ne pregiudica anche il valore metafisico: quindi è una realtà che deve essere in principio superata ed abolita: ed

anche questa negazione non è un atto storico che possa avvenire nel tempo, è anzi la cessazione del tempo, l'avvento dell'eternità.

Ciò che caratterizza il dualismo del Barth e gli dà un aspetto paradossale è che questi due punti di vista opposti non hanno alcun contatto, alcuna continuità: l'uno è il puro non essere dell'altro. « La vita e l'essere dell'al di là è dal punto di vista dell'essere e della vita terrena solo morte e non essere e per converso la vita e l'essere terreno sono dal punto di vista dell'al di là solo morte e non essere. Un passaggio, uno svolgimento, una salita, una costruzione dell'al di qua verso l'al di là sono per principio esclusi. Poichè ogni inizio terreno d'un tale movimento può per l'al di là solo essere morte e non essere.... La conoscenza, la risurrezione, Dio non sono una negazione condizionata, legata all'opposizione dell'al di qua e dell'al di là, ma la pura negazione, l'al di là dell'al di qua e dell'al di là, la negazione della negazione, la morte della nostra morte, il non essere del nostro non essere » (p. 117-118).

L'opposizione tra i due mondi è tale che non si può nemmeno parlare di opposizione come di un rapporto in cui entrambi persistono. L'opposizione, in cui li poniamo, non è ancora vera opposizione, perchè è ancora coesistenza. L'opposizione vera esclude anche la coesistenza come opposti; quando l'al di là si leva, non solo esso nega l'al di qua, ma nega anche quell'opposizione in cui li poniamo dal punto di vista dell'al di qua, che è sempre ancora una continuità. Non vi è quindi un ponte, un passaggio. La nostra risurrezione vera non ha nulla da vedere con la coscienza d'una vita superiore, con le illusioni mistiche. « In quanto siamo qualcosa d'altro che « non noi », in quanto la morte di Cristo non getta la sua luce sulla nostra vita, noi stiamo ancora sempre dentro a questo mondo, fuori della pace con Dio.... Nessun ponte spirituale conoscibile conduce dalla vecchia alla nuova possibilità di vita. Fino a tanto che noi siamo noi, siamo e restiamo nemici di Dio, naturalmente inclinati a odiare Dio e il prossimo, non cittadini ed eredi del regno dei cieli, ma dal fondo dell'essere nostro suoi avversarî e suoi distruttori » (p. 141-142).

§ 5. — Il mondo divino e tutto ciò che vi si riferisce debbono così essere compresi come una pura negazione di questo mondo. « La posizione del Creatore e l'eterno senso del creato è visibile solo nella negazione delle creature » (p. 62). L'A. condanna perciò ogni concetto positivo di Dio, ogni atteggiamento dell'uomo, che abbia l'aspetto d'un'affermazione del divino, d'una posizione religiosa. Noi crediamo di sapere ciò che diciamo quando diciamo « Dio ». Noi gli assegniamo il più alto posto nel nostro mondo: noi lo poniamo su d'una stessa linea con noi e con le cose. Noi pensiamo che egli abbia bisogno di qualcuno e crediamo di mettere a posto i nostri rapporti con lui quando ordiniamo altri rapporti: noi ci spingiamo vicino a lui e lo attiriamo inconsideratamente vicino a noi. Noi osiamo atteggiarci a suoi confidenti, fautori, amministratori ed intermediarî. Noi scambiamo l'eternità col tempo. Questo è il lato empio del nostro rapporto con Dio. In fondo, in questo rapporto siamo noi che secretamente facciamo servire Dio a noi. Non si tratta di Dio, ma dei nostri bisogni, a cui Dio deve adattarsi. Il nostro orgoglio esige, oltre il resto, anche la conoscenza e l'accesso ad un mondo superiore. Il nostro agire vuole un fondamento più profondo nell'al di là. Il nostro piacere di vivere vuole anche delle ore divote, vuole un prolungamento nell'eternità. Noi crediamo di porre Dio sul trono dei mondi e vi poniamo in realtà noi stessi; noi crediamo, giustifichiamo, adoriamo noi stessi: con tutti i segni della umiltà e della divozione, noi ci rivoltiamo in realtà contro Dio (p. 20). Tutti i concetti positivi del divino sono soltanto ambigue mescolanze del divino e dell'umano, degradazioni del divino, usurpazioni dell'uomo nel regno di Dio (p. 82-83).

Tutto in questa vita è sotto la legge del peccato; non vi è eccezione. La stessa religione, quando non è realizzata come un « no » finale, è empietà e follìa: il Dio della religione è allora soltanto un idolo. Egli è degradato nella sfera della vita umana, diventa una personalità, una cosa accanto alle altre. In fondo è la natura che diventa Dio: questo spiega la perversione finale di ogni forma di religione che procede in questo senso (p. 24-27).

La religione, in quanto è quella sfera, in cui viene alla coscienza la dualità dell'uomo e del divino e che sembra essere

il compimento della vita, appartiene ancora, come tale, alla sfera dell'umano e del relativo, della colpa e del peccato. Tutto ciò, che fa apparire l'uomo come privilegiato fra gli altri, è solo una maschera umana a cui Dio non guarda. Tutte le eccellenze come tutti i difetti umani sono qualche cosa d'indifferente per il rapporto dell'uomo con Dio. I sapienti, i santi, i giusti non sono tali dinanzi a Dio. Su questo punto l'A. accumula le negazioni più esplicite (p. 29-39). Anzi la coscienza religiosa è come un atto sacrilego che vorrebbe oltrepassare la linea che separa l'uomo da Dio e quindi rappresenta anche il più acuto stadio dell'opposizione: qui più che mai l'uomo sente ciò che vi è di miserabile e di problematico nella sua vita e tutto l'essere suo ne è sconvolto: dal punto di vista terreno è l'angoscia umana nella sua forma più tragica. Perchè anche la religione come atto umano e terreno deve essere negata: essa è un segno, un indice, un rinvio a qualche cosa che è infinitamente al disopra di essa; ma per sè, mentre s'illude di essere lo sforzo più alto dell'uomo verso Dio, si rivela come una vanità insostenibile.

§ 6. — Quindi le stesse opere della legge, della religione pratica, non hanno alcun valore. Le opere della legge parlano contro l'uomo carnale, non in favore di lui. Esse non gli danno alcuna sicurezza, alcuna quiete, alcuna discolpa. Esse sono una distruzione, non una posizione. Anche le opere della santità non fanno eccezione. Il rinnegamento di sè, che crede di essere ancora qualche cosa, non è che una suprema follìa. Nessuna opera umana, anche la più alta e spirituale, può avere qui valore. Anche l'ultimo grido dell'uomo verso Dio è ancora un atto che appartiene al mondo. Debolezza, carne e non spirito, umano e non divino, peccaminoso e non santo è anche il nostro gemere. Debolezza è il nostro attendere, anche se esso è pieno di pazienza e di fiducia. La sola forza nella nostra debolezza è Dio. Ma noi dobbiamo avere coscienza che mai, nemmeno con la più energica negazione, potremo impadronirci di questa forza. Anche la via negativa della mistica è una falsa via come tutte le vie. « Via è soltanto la via, cioè Cristo » (p. 289).

Fin dalle prime pagine del suo libro quindi l'A., quando si chiede: « Vi sono dei santi, dei giusti dinanzi a Dio? » risponde risolutamente: Nessuno! I santi sono, come uomini

simili a tutti gli altri uomini. « Non vi sono santi fra gli uomini; in quanto vogliono esserlo, non sono più santi ». Anche le loro rampogne, le loro proteste, i loro lamenti appartengono al mondo, sono una luce artificiosa nella notte, non la luce del giorno! Questo vale anche di Paolo, l'apostolo del regno di Dio, vale di Geremia come di Lutero e di Kirckegaard, vale di S. Francesco come di Gesù Cristo. Gesù non abita fra i santi. Questa è la tragedia dei santi, che, mentre lottano per Dio, si mettono anch'essi contro. Ma così deve essere: perchè anche i santi non devono mettersi al posto di Dio. I veri santi conoscono questa loro posizione tragica e paradossale. Essi sanno che cosa fanno quando si mettono da un punto di vista, sanno che non vi è un vero punto di vista e non si ritengono giustificati dalla loro vocazione. Essi sanno che la fede è fede solo in quanto non pretende ad alcuna verità psicologica e storica, ma è inesprimibile presenza di Dio. Essi non possono sottrarsi al paradosso di fare della loro fede una nuova realtà umana e mondana (p. 30-33).

§ 7. — Tanto meno serve ad avvicinarci a Dio il sapere. La certezza umana è un non sapere di fronte a ciò che qui deve sapersi. Dio si può intendere solo per mezzo di Dio; ogni preteso rapporto diretto con Dio lo spoglia della sua divinità, lo abbassa al livello del tempo e dell'uomo. Quindi anche sotto l'aspetto teoretico non vi è una vera preparazione religiosa; ogni vera preparazione è già condizionata dall'originario rapporto che si stabilisce fra l'uomo e Dio nell'atto della fede. L'A. si rivolge quindi ai maestri, ai rivelatori e chiede loro: Chi sei tu? Su che cosa fondi le tue pretese? Perchè l'uomo possa ammaestrare l'uomo, bisogna che prima Dio abbia ammaestrato il maestro. Senza di questo anche la tua esperienza, il tuo entusiasmo, il tuo ragionamento è cosa di questo mondo; la tua pietà è una falsa pretensione. « Dio è una pura ideologia là dove Dio non è egli solo tutto, dove uomini, sia pure nel più alto e nobile senso, vogliono essere qualche cosa e fare qualche cosa con Dio » (p. 48). Tu ti separi dai tuoi fratelli come possessore dei secreti di Dio, forse anche con la buona intenzione di ammaestrarli, perchè tu credi d'essere andato più avanti di loro: ma appunto perciò tu non sai nulla dei secreti di Dio ed

il tuo aiuto non vale nulla. Tu vedi l'altrui stoltezza come una stoltezza straniera e la tua stoltezza grida verso il cielo.

E lo stesso si deve dire dalla parte di colui che riceve l'ammaestramento. Bisogna, perchè l'ammaestramento sia efficace, che Dio crei in noi un nuovo soggetto, si sostituisca in noi a noi stessi: anche se noi siamo dinanzi al più terribile degli ammaestramenti, a quello che dà la morte. « L'uomo nuovo non vive per una diretta partecipazione intuitiva. Nemmeno là dove questa partecipazione ha luogo per il processo della morte d'un altro o dell'avvicinarsi della morte propria ». Anche Schopenhauer considera l'avvicinamento della morte, per esempio in chi muore sul patibolo, come un terribile ammaestramento, che apre all'uomo il senso ultimo delle cose. Ma lo stesso avviene, secondo il Barth, in quei rari casi in cui un uomo muore per un altro: una madre nel dare alla luce il figlio, il medico od un soldato od un missionario nell'esercizio della propria missione. Questo è il caso della morte di Gesù. Ma anche il più profondo aspetto della grandezza umana, che in tali casi si rivela, non deve dare alla morte un valore che non può avere. Tutto questo non può essere che un simbolo del fatto che fonda l'uomo nuovo: tutto questo dipende da possibilità umane, mentre la salute è esclusiva opera di Dio.

§ 8. — Il possesso della realtà divina non può quindi essere una conquista, un'opera umana: esso è un atto misterioso tanto quanto questa realtà stessa. La conversione per la fede è una crisi, un atto improvviso, senza connessione con gli atti o gli stati antecedenti. Considerata dal puro punto di vista umano, essa è una pura negazione: ma dal punto di vista divino è la sostituzione di un mondo ad un altro mondo, la sostituzione dell'essere vero e sostanziale all'essere del mondo. Il Barth accumula qui le sue negazioni retoriche. Non si tratta qui di porre al posto della morale ordinaria, positiva, una fede negativa, ascetica od altro: si tratta di vedere il vuoto della nostra vita, che pone in questione la sua intera struttura con tutte le sue formazioni antiche e recenti, la problematicità di ogni fare o non fare, anzi la problematicità della nostra problematicità, la morte anche della nostra sapienza circa la morte. La nostra vera esperienza religiosa è quella che non è più esperienza, la nostra religione consiste

nella soppressione della religione, la nostra legge è nell'eliminazione assoluta d'ogni sapere, d'ogni avere e d'ogni fare. Non resta più niente di umano che voglia essere più che il vuoto, che la più insignificante delle parvenze, che polvere e cenere dinanzi a Dio, come tutto ciò che è nel mondo. La fede rimane come pura fede, senza pretendere ad alcun valore per sè (nemmeno come negazione), senza forza (nemmeno come umiltà), senza pretendere di essere una grandezza nè dinanzi a Dio, nè dinanzi agli uomini. Vista dal punto di vista umano, dal punto di vista della religione comune, è piuttosto l'insussistente, l'anarchia, il perfetto vuoto. La fede è il luogo dove Dio solo può sostenersi, dove tutto il resto, che non è Dio, scompare. « Una negazione, che persistesse come negazione accanto alla posizione, non sarebbe vera negazione: anch'essa deve alla sua volta essere negata » (p. 90). Lo stesso apostolo è un essere negativo. « L'uomo può essere qualche cosa per l'altro non in quanto vuole essere qualche cosa, per la sua ricchezza interiore, non per ciò che è, ma per ciò che non è, per la sua povertà, per tutto ciò nel suo essere che rinvia ad altro, che è sopra il suo orizzonte, al di là della sua forza. L'apostolo non è un uomo positivo, ma negativo, un uomo nel quale il vuoto diventa visibile. Lo spirito fa di lui un mezzo della grazia appunto in quanto egli non mira affatto ad essere qualche cosa di positivo » (p. 9).

Che cosa resta allora all'uomo? La coscienza di questo vuoto, l'aspirazione, la speranza, il « grido verso Dio ». « Dio non è un dato, un'intuizione, un oggetto: se ciò fosse, Dio non sarebbe Dio. Nessun intuire dell'uomo nel regno di Dio, nessuna penetrazione di Dio nel mondo umano. Noi siamo gli uomini, per i quali, su tutta la linea del loro sapere, Dio è l'altro, lo straniero. E il nostro mondo, un mondo al quale tutta la sua totalità Dio è esteriore. Solo dal gemito delle creature e dal suo proprio gemito l'uomo può in questo mondo sapere, in quanto non gli sfugge la vanità del suo proprio essere, la relatività e l'angoscia di tutto ciò che è dato, intuibile, oggettivo » (p. 301).

Appunto per ciò, in quanto negazione, Dio è il miracolo, il paradossale del mondo. La conversione a Dio è possibile solo per un atto che, appunto perchè senza antecedenti e senza preparazione, è incomprensibile: è una crisi, è un miracolo. E tale deve essere perchè in essa non agisce più l'uomo, ma Dio. « Di

fronte all'uomo Dio è sempre qualche cosa di trascendente, di nuovo, di straniero, qualche cosa che non è mai in suo possesso: chi dice Dio, dice miracolo. Ora l'uomo non ha per il miracolo alcun organo: ogni intendere umano cessa là dove comincia in Dio. Quando l'indirizzo spirituale prende la direzione verso Dio, prende la forma della fede, allora si realizza l'impossibile, il miracolo, il paradosso » (p. 96).

§ 9. — La rivelazione religiosa non è quindi una notizia, un ammaestramento, ma la rivelazione d'un Dio totalmente altro, del quale l'uomo non può nulla sapere; è la penetrazione, nella nostra vita, d'una vita superiore inesprimibile, Dio è inconoscibile: la sua potenza liberatrice nel mondo si rivela come qualche cosa di totalmente altro dal mondo, perciò come qualche cosa di paradossale e di contradditorio, La fede è un atto divino, non umano, un'azione di Dio nell'uomo. Essa non è una verità accanto alle altre: anzi essa mette in questione tutte le verità umane: è in fondo una negazione, l'espressione d'una deficienza, d'una speranza. È una realtà profonda che viene dal nostro stesso interno: una rivelazione provocata (non prodotta) dall'esperienza della nostra limitazione e delle nostre miserie. Non è uno svolgimento, una continuazione: è una vera creazione *ex nihilo* (p. 76), senza causa, senza condizioni, fondata solo in Dio. È perciò cosa ben diversa dalla bontà religiosa, dalla religiosità. « In riguardo alla fede il calore del sentimento, la forza delle convinzioni, il grado di moralità raggiunto sono sempre soltanto caratteri concomitanti, empirici e perciò non essenziali alla vera fede. Essi agiscono non come grandezze positive, ma come negazioni di altre grandezze, come gradi di un processo di eliminazione, per cui nell'al di qua è fatto posto all'al di là. Ma appunto perciò la fede non è mai identica con la divozione, fosse anche questa la più pura. La divozione, come carattere della fede, è solo la negazione di altri caratteri mondani — e in primo luogo la negazione di sè. La fede vive da sè perchè vive da Dio » (p. 15).

Perciò non è fondata nemmeno sulla ragione: anzi è la negazione della ragione come di tutto il resto. L'A. cita qui una energica pagina di Lutero (p. 120). La fede non ha quindi bisogno d'altro: è fondata in sè. « Non uno spirito, un entusiasmo,

un'elevazione, un'esperienza, un'ora di Damasco ci conducono a saperci figli di Dio contro ogni evidenza intuitiva, ma lo spirito stesso che non è nè razionale, nè irrazionale, il Logos. Entusiasmi ed illuminazioni, ispirazioni ed intuizioni non sono necessarie. Beati quelli che vi partecipano, ma guai a noi se ci fondiamo su di essi e non avvertiamo che anch'essi sono qualche cosa di accessorio » (p. 282).

§ 10. — Che cosa appartiene dunque all'uomo? La negazione. Ed ancora, questa non deve nemmeno essere intesa nel senso che essa abbia per sè un'efficacia, un valore costruttivo. Ma quando essa è diventata vera negazione, allora ha luogo la massima separazione fra l'uomo e Dio, allora è riconosciuta la distanza infinita che separa l'uomo da Dio — e con ciò è ristabilita la loro unità su di un piano superiore. Questa è la crisi dialettica della vita religiosa. La suprema separazione di Dio e del mondo è anche la loro più intima unificazione. Allora tutto viene come rinnovato e ricreato in Dio: la grazia, che accompagna il supremo annichilamento dell'uomo, ne è anche il rinnovamento: « chi perde l'anima sua per me, colui la ritroverà ». « Appunto nella negazione dell'antico soggetto, che noi conosciamo, si compie la fondazione del nuovo soggetto; nel non intuibile essere personale di Dio si compie la costituzione della personalità dell'uomo » (p. 127),

Quando l'uomo, in questo o quell'atteggiamento, urta realmente, esistenzialmente, definitivamente, chiarissimamente, inevitabilmente, irrevocabilmente nella domanda: « Chi sono io? », allora egli ama Dio. Perchè il « tu » opposto, che costringe l'uomo a distinguere sè da se stesso, è Dio e quando l'uomo è costretto a contrapporsi così a se stesso, allora l'uomo è già stato penetrato dall'amore verso Dio.... Certo quando così si accende l'amore di Dio, la possibilità religiosa diventa (consciamente o non) un evento nel tempo; ma non è questo fenomeno concomitante, che è essenziale; ciò che è essenziale è la risposta di Dio che viene udita, è la via inconcepibile da Dio all'uomo e dall'uomo a Dio, che è aperta e calcata; è la fondazione esistenziale della sua personalità, che egli raggiunge; è il senso eterno di tutte le possibilità umane, che a lui si rivela (p. 302-303).

Nell'atto della crisi si contrappongono recisamente i due mondi: il mondo del vecchio Adamo e il mondo del Cristo; quello è il mondo della morte, questo è il mondo della vita, questi due mondi si negano l'un l'altro; ma finchè l'uomo rimane uomo, il nuovo mondo per lui non esiste; e quando egli ha oltrepassato la linea decisiva, quando ha ricevuto la grazia, il vecchio mondo per lui non esiste più. Solo nel momento della crisi essi si contrappongono; ma questa contrapposizione è anche la loro unificazione; il vecchio mondo in essa scompare. « Solo nella luce del momento critico appare la individualità e invero nel compientesi movimento dal vecchio al nuovo, dal qui al là, dall'eone che passa all'eone venturo... là dove era l'uomo caduto da Dio in Adamo, là trova di nuovo Iddio in Cristo, là s'incontrano e si staccano le due vie. Da una parte comincia il vecchio mondo empirico, dall'altra il nuovo mondo superiore all'intuizione, entrambi caratterizzati da un giudizio, che là è morte, qui è vita » (p. 142-143). Ma questa qualità è posta nello stesso tempo che la sua unità dialettica; il dualismo del vecchio mondo e del nuovo, dell'uomo e di Dio è un dualismo dialettico, che vien tolto nell'atto stesso che viene posto; il nuovo mondo reinvolge in sè l'antico e non vi è più ritorno.

Questa crisi non è solo una pura realtà storica e psicologica, non inizia come tale una nuova storia: essa è una conversione radicale, che rigenera e dà un nuovo senso a ciò che non l'aveva; il nuovo è anche la profonda verità dell'antico. « Questa posizione critica vuol dire comprendere il mondo, vuol dire concepire l'umanità e la storia nella loro connessione profonda, relativa e in fondo priva di senso; ma nello stesso tempo nel loro senso come simbolo, testimonianza e ricordo di un tutt'altro mondo, di un tutt'altro uomo, d'una tutt'altra storia, come simbolo, testimonianza e ricordo di Dio » (p. 82).

§ 11. — La crisi dialettica rigenera, riabilita il mondo; qui, dopo d'aver negato al mondo e ad ogni attività umana ogni realtà ed ogni valore, il Barth rinnega in fondo il suo dualismo fondamentale ed introduce nel mondo un processo storico della rivelazione, che, nonostante tutte le sue riserve e le sue attenuazioni, è inconciliabile con le sue premesse. La crisi, come si è veduto, è fuori del tempo, superiore alla storia,

ma lascia una traccia nel tempo e nella storia; questa è la legge (la rivelazione positiva). « La legge è l'impronta lasciata dalla rivelazione divina nel tempo e nella vita..., il canale vuoto nel quale in altri tempi, in altre circostanze e per altri uomini passò l'acqua vivente della fede; un canale formato di concetti, d'intuizioni e di precetti, che tutti ricordano l'atteggiamento di altri uomini, che hanno una rivelazione, e sono gli abitanti di questo canale. Essi hanno una certa impressione del Dio vero, del Dio ignoto o nella forma d'una religione tradizionale o nella forma d'un'esperienza passata. Essi hanno in ciò un richiamo a Dio, alla crisi della nostra esistenza, al nuovo mondo, che è il limite del nostro mondo » (p. 40). Questi indirizzi, questi « canali » non hanno però alcun diritto, alcuna preminenza; la grazia di Dio scorre dove vuole; vi possono essere dei « pagani », ai quali parlano, meglio che ai fedeli, quell'inquietudine e quel richiamo. Spesso essi sono più vicini a Dio. « La religione e le esperienze umane di un Dostojewski stanno bene al pari di qualunque altra religione ed esperienza! Coloro che hanno la rivelazione, anche se questa è il Vangelo, non hanno nessun diritto di considerarli come abbisognanti d'una missione e di parlare con degnazione di soggetti bene disposti là dove forse vi sono ben altre impressioni di Dio, che non quelle che abbiamo od avremo. Essi sono a se stessi la propria legge » (p. 42).

Non dobbiamo meravigliarci se spesso Dio si rivela indipendentemente da ogni preparazione umana. Spesso questa preparazione sta « nella rinunzia completa ad ogni giustificazione umana, nella disperazione completa, nella rinunzia a tutte le illusioni religiose e morali, nell'abbandono di ogni speranza su questa terra e sotto questo cielo. Al di là di tutto ciò che i ben pensanti delle religioni gli concedono — un buon soggetto, un certo idealismo ecc. —, al di là di tutto che l'europeo medio apprezza — la condotta, la maturità, la razza, la personalità, il carattere, etc. — sta ciò che egli presenta a Dio e Dio paga con la vita eterna. Forse solo più, come in Dostojewski, l'uomo nell'ultima sua nudità; forse una grande miseria; forse nell'ora della morte un terrore dinanzi al grande secreto, una rivolta contro l'esistenza; forse qualche cosa d'altro ancora, di più o di meglio, ma ciò non importa » (p. 43).

§ 12. — Ad ogni modo per qualunque via si attui, resta nella realtà empirica, dopo la crisi, qualche cosa che serve agli altri. I rivelatori sono come i punti storici, nei quali diventa visibile Dio. Ciò che vale in essi non è la preparazione, la costruzione storica, la particolarità, ma è l'esempio intuitivo dell'annichilimento dinanzi a Dio, è la vita immediata che in essi balza, in contrasto con tutta la realtà. « In quanto essi ci rinviano all'impossibile, a Dio, sono le prove che quest'impossibile è nel regno delle possibilità, certo non come una possibilità fra le altre — ed essi ne sono l'esempio intuitivo —, ma come la possibilità impossibile. Le rivelazioni di Dio, che essi hanno e custodiscono, sono testimonianze accessibili dell'inaccessibile: testimonianze che per questo mondo incapace di liberazione vi è pure una liberazione. Se ciò, che hanno e custodiscono, sia Mosè o Giovanni il Battista, Platone od il socialismo od anche solo la ragion pratica del buon senso comune, vi è in questo avere e custodire una vocazione, una promessa, una potenza evocatrice, un'offerta di una verita più profonda » (p. 53).

Alla verità intrinseca può accompagnarsi, anzi si accompagna spesso la miseria esteriore; questa sola ci rinvia veramente a Dio. Quindi la rivelazione sembra sempre fallire; ma non fallisce mai. « Tutta l'empietà del corso della storia non muta per nulla il fatto che vi sono sempre e dappertutto in esso dei segni particolari, delle impressioni, delle porte aperte, che, vedute dal punto di vista di Dio, sono richiami alla penitenza, guide alla verità. La stessa insufficienza dei rivelatori di fronte alla rivelazione ci avverte sempre che solo Dio è vero, solo Dio è aiuto, giudice, liberazione, non l'uomo, non l'uomo d'oriente, nè quello d'occidente, nè il tedesco, nè l'ebreo, nè il pio, nè l'eroe, nè il saggio, nè colui che aspetta, nè colui che opera e nemmeno il superuomo, ma Dio stesso, Dio solo!.... Il valore della rivelazione di Dio è indipendente dal corso della storia umana, anzi più essa si manifesta come rivelazione appunto in ciò che quanto nel corso della storia è visibile come suo effetto, è sempre anche un mancare, un non agire. Là dove l'uomo si trova come lo descrive il salmo 31, quando alla luce di Dio egli non trova che la sua impurità, quando non sa più pensare ad altro sacrificio che al suo spirito angosciato, al suo cuore tormentato e

spezzato, là veramente Dio appare come trionfatore. Resta dunque sopra il salire e il ricadere delle onde della storia, nonostante la miseria umana, anzi appunto nella miseria umana, la grandezza di Dio » (p. 54-55).

La rivelazione ha appunto per scopo di liberare l'uomo da tutte le sentimentalità della religione puramente umana, di metterlo dinanzi alla terribilità del mistero, all'abisso che vi è fra l'uomo e Dio, alla terribile rinunzia. Quando l'uomo ascolta la voce della storia, egli ascolta, dice K. Barth (p. 65), la voce che viene dalle tombe. Il Dio che si rivela nella storia è il Dio ignoto, il Dio che sovverte nel mondo anche la storia. Vi sono dei punti capitali nella storia; e sono dove la storia rinvia al di là di se stessa, dove ha luogo uno stupore, un orrore dinanzi alla storia stessa. Che cosa è che fa di Abramo un giusto? Di fronte agli uomini ciò, che dalle tenebre della storia, questo capo di beduini balza come una figura, in cui splende una certa religiosità, una moralità più pura, una grandezza eroica. Ma non in questo sta il suo vero valore religioso. Esso consiste in ciò che la sua religiosità puramente umana ci lascia indovinare qualche cosa di più che umano, un mistero, un contatto con Dio. L'A. paragona le opere dei giusti all'ombra (p. 94): essa non è la luce, ma ci fa concludere alla luce. Ciò che vi è di veramente religioso in un uomo non è visibile: Dio solo lo vede.

L'eroe religioso è quindi sempre, come tale, qualche cosa di negativo. Ciò che gli dà un posto positivo nella storia è il suo valore umano, non il suo valore religioso; e il giudizio sul valore umano è un giudizio che ha luogo solo da parte degli uomini, che non riflette Dio. Esso è al più un segno, un riflesso; che ha valore non di realtà, ma di testimonianza. Non è la sua eccellenza psicologica e storica che può creare una tradizione. « Tutto ciò che è e può essere puramente segno, deve rinviarci ad altro che eternamente antecede ed eternamente trascende il segno ». L'eccellenza psicologica e storica è qualche cosa che consegue alla vera santità, non l'antecede; è il solco che la santità lascia nel mondo. Ma questo solco è solo un segno che chiama; esso non ha per sè valore; ed anzi può diventare una maledizione quando vuole sostituirsi a ciò di cui è il segno.

Il vero giudizio giudica l'uomo secondo l'atto invisibile della fede, non secondo le esteriorità umane. « Esso può con tranquil-

lità spassionata, sebbene non senza una certa commozione, rallegrarsi di ogni vera grandezza umana, di ogni fedeltà, di ogni eroismo, di ogni bellezza spirituale, di ogni importanza storica d'un uomo, ma non lo giudica in ultimo secondo questo, bensì secondo la sua fede che in tutto ciò si rende visibile; e con ciò lo giudica più giustamente che la giustizia umana con le sue lodi. Ma può anche con tranquillità spassionata e non senza un sorriso di compatimento, dolersi della sua egualmente umana servitù al peccato, di tutto ciò che di pagano, di duro, di irreligioso, di bassamente animale vi può essere in un uomo, ma non lo giudica secondo questo, bensì secondo la sua fede, che anche attraverso tutto questo può essere visibile e con ciò lo giudica più giustamente che ogni diretta condanna umana » (p. 98).

§ 13. — In conclusione anche l'A. non può esimersi dall'attribuire un certo valore religioso alla preparazione storica della religione. Questa giustifica anche la storia della Genesi. Essa ci dà una storia di ciò che è sopra la storia, perchè per essa questo elemento non storico è essenza e contenuto dell'elemento storico ed essa offre l'elemento storico solo come testimonianza dell'elemento non storico. La storia ha un solo ed unico tema: là dove questo non è già originariamente nella storia, là non vi è storia. Ma questo può essere il vantaggio della storia; che in essa l'elemento non storico sia colto e riceva voce umana. È un fatto non mai abbastanza considerato che l'uomo religioso, il pensiero religioso, l'atteggiamento religioso sono realtà storiche, le quali ricorrono sempre di nuovo ed in molteplici forme, sempre gravi, venerabili, imponenti. Noi possiamo esercitare una critica relativa circa i molteplici fenomeni religiosi, ma dinanzi alla religione dobbiamo sempre restare muti, con un relativo riconoscimento. Perchè fra tutte le possibilità umane essa è la più profonda, la più pura, la più viva. La religione è la possibilità umana di ricevere e conservare un'impressione della rivelazione divina; di foggiare, di rivivere, di trasformare nelle forme instabili della coscienza umana e delle creazioni umane il volgersi del vecchio uomo al nuovo; di iniziare e di esporre, consciamente od inconsciamente, un atteggiamento corrispondente all'azione di Dio sull'uomo e perciò avente la virtù di prepararla,

di accompagnarla, di seguirla. Come tale la religione è una grandezza, ma una grandezza ambigua, che sta fra cielo e terra, che oscilla fra la più alta promessa e la più alta problematicità. Essa sembra essere, quanto alle sue pretese, al suo contenuto ricercato ed affermato, un nuovo mondo, una presenza di Dio, una nuova vita. Come tale, ha evidentemente anche la rivelazione il suo non intuibile fondamento in Dio e in ciò ogni riconoscimento ed ogni difesa della religione ha il suo relativo diritto. Ma come possibilità umana, come realtà storica, quanto alla sua totale immersione nel mondo umano, quanto alla sua forma psicologica e sociale adombrante in sè il suo contenuto eterno, essa fa parte ancora del vecchio mondo, è ancora nell'ombra del peccato e della morte. A questo doppio aspetto della religione non vi è modo di sfuggire per nessuno, nè per le più umili nè per le più alte esperienze religiose. Anche il chiostro appartiene, con le sue regole, a questo mondo. Questo vale anche per le sette: anzi la loro presunzione è maggiore e perciò più condannabile. « Meglio con le chiese nell' inferno che con i pietisti di alto e basso rango in un cielo che non esiste! » (p. 323). Anche il Gesù storico è nato da donna ed è caduto sotto la legge comune. Ogni nostra assicurazione che noi intendiamo questo punto così o così non vale a salvare questa o quella religione storica da tale ambiguità, a sottrarla a questo malinteso, ad assicurarne la superiorità. La religione deve in ogni aspetto suo intuibile e storico essere considerata come un fenomeno del mondo umano e perciò negata. Ogni valore che spetti alla religione entro questo mondo non deve velare in noi la convinzione che ogni pretesa sua a raggiungere l' assoluto, il trascendente, è vana. Positivamente si può dire della religione solo questo, che in essa, come nella possibilità umana più profonda, più delicata e più pura, il mondo umano raggiunge il suo vertice. In essa vengono per la prima volta alla luce la caduta dell' uomo e la sua miseria; e con essa la necessità della conversione: « Prima io era libero (dice Lutero) ed andavo di notte senza lanterna: ora, dopo la rivelazione, io ho una coscienza e prendo di notte una lanterna. La rivelazione di Dio mi ha rivelato la mia mala coscienza ». Questo è il valore del lato soggettivo, umano del rapporto con Dio!

Perciò il Barth ammette anche nella chiesa un aspetto divino, per cui è comunione dei peccatori aspiranti al perdono. Come tale essa è una chiesa invisibile; ma giustifica la visibile. Questa però deve sempre tener presente di essere come il luogo in cui l'uomo è avviato alla riconciliazione con Dio; essa deve tener viva l'inquietudine dell'uomo e per mezzo di essa rinviarlo a Dio.

Così si forma nell'umanità una tradizione di santità, che è come un filo rosso che accompagna tutta la storia. La storia è un conflitto di potenze cieche senza direzione e senza senso; ma l'empietà della storia non toglie che vi siano sempre e dappertutto in essa dei richiami divini alla penitenza ed alla santità. Così il nostro mondo può servire come segno, come simbolo, che ci rinvia verso il mondo delle cose eterne. Ed il vero valore dei fatti religiosi sta non tanto in ciò, che sono, quanto in quello che ci lasciano indovinare. Le loro vie seguono ancora sempre le vie della vita; ma hanno valore perchè ci rinviano alla via della morte.

§ 14. — Con questo è aperta la strada all'universalismo più dichiarato. Non è necessario appartenere ad alcuna chiesa, riconoscere alcuna rivelazione. « Se gli eredi del regno dei cieli sono tali non per la rivelazione, ma per la fede, non per dati processi e stati storico-psicologici, ma per la grazia, è chiaro che l'appartenere al numero di questi eletti non è determinato dall'appartenere ad un Israele storico, dal partecipare ad una qualunque tradizione storica... La grazia di Dio può condurre a ciò che è fine della rivelazione anche attraverso ad altre connessioni psicologiche-storiche. Con ciò è tolto evidentemente ogni settarismo, grande e piccolo. La parola, che è rivolta, per la grazia, ad Adamo e che da Adamo è accolta per la fede, non soffre alcuna restrizione esoterica, vale per ogni creatura che ha volto umano ». Quindi Cristo è morto per tutti, fedeli e non fedeli. L'esempio suo può essere stato ed essere efficace solo per una limitata parte dell'umanità; ma ciò che vi è in lui veramente di liberatore e di divino è l'atto stesso della « crisi », l'unione con Dio; e questo vale ed agisce, indipendentemente dalla conoscenza del Gesù storico, in tutti gli uomini. « Anche le nostre più alte esperienze del Gesù crocifisso appartengono ancora sempre alle

cose che Gesù ha lasciato da parte per morire. Quindi l'assenza di esperienze della croce di Gesù, che può aver luogo in zone e generazioni lontane, nel tempo, non ha essenziale importanza nel senso d'una limitazione del valore della sua morte ad una cerchia storicamente limitabile. Coloro che non videro Cristo secondo la carne e non stanno con lui in alcun rapporto psicologico sono tuttavia anch'essi riconciliati con Dio in lui, come tutti gli altri » (p. 137).

Dal punto di vista esposto tutta la storia è rivelazione, è simbolo della verità eterna della liberazione (p. 70). Ma solo in Cristo, secondo il Barth, abbiamo avuto la rivelazione piena e perfetta. Qui l'A. procede dogmaticamente. Egli fa appello alla fede in Gesù come ad una constatazione intuitiva che si impone da sè, che non ha antecedenti, preparazione etc. Anche Cristo, l'A. lo riconosce, è una realtà di questo mondo, ma una realtà che ci rinvia all'eterno, una realtà piena di Dio. In lui risiede quel punto della storia, in cui il regno di Dio ci è più vicino; così vicino, che la fede in esso ci si impone come una necessità (p. 79). Ma anche Cristo parla a noi essenzialmente solo nella sua negazione, nella sua morte; solo sulla croce egli è stato il nostro salvatore, perchè solo nel più profondo della miseria ha conseguito quell'unione perfetta con Dio, che risplende ancora dinanzi a noi come esempio (p. 80). « Un cristianesimo, che non si risolvesse in una pura e semplice escatologia, non avrebbe più niente di comune con Cristo » (p. 298). L'unicità di Gesù nella storia è un riflesso della unicità e della personalità di Dio. Con ciò l'A. si apre anche la via a qualificare Gesù come un essere che — al pari dell'atto divino — non solo è superiore alla realtà naturale, ma è con essa in contrasto, paradossale, problematico; egli è il « non determinabile » (p. 261). Questa è una concessione all'abito teologico. Ma nel resto il Barth con perfetta coerenza nega ogni importanza all'elemento terreno di Gesù; ciò che vi è in lui di divino è la sua miseria e la sua morte. « Gesù ci ha giustificati attraverso l'inferno della sua perfetta solidarietà con ogni peccato, con ogni debolezza, con ogni miseria della carne, nel secreto della sua puramente negativa grandezza, nell'oscuramento di tutte le sue luci (eroe, profeta, taumaturgo) che umanamente risplendono, nell'assoluta miseria della sua morte sulla croce » (p. 80). Il dire che Gesù è

stato uomo e Dio vuol dire che, prima della sua unione con Dio, ha concentrato in sè tutta la miseria umana, anche il peccato. Perciò il Barth non lascia sussistere nulla della sua grandezza puramente terrena, non la sua impeccabilità, non la sua predicazione del regno dei cieli, non il suo sermone sulla montagna, non la sua morte sulla croce; fu in fin dei conti un sognatore che morì disperato sul patibolo. Ma questa profonda miseria dell'umanità di Cristo ha un altro aspetto invisibile all'occhio terreno; appunto perchè in lui la miseria umana andò fino al limite, in lui ebbe luogo la conversione, l'abbandono in Dio, la trasfigurazione della carne nello spirito. Per questo appunto egli è rimasto il nostro esempio e il nostro simbolo. Tutto ciò che in Gesù si celebra vale soltanto in quanto è stato illuminato dalla sua morte; « il regno di Dio comincia solo al di là della croce ». E noi possiamo dire che è morto per noi in quanto il suo supplizio è principio di conoscenza del nostro morire, in quanto nell'esempio di quella morte noi, creature rivolte contro Dio, impariamo che il nostro compito e il nostro destino è di riconciliarci, nella miseria e nel dolore, con Dio.

Con questa Cristologia si accorda anche l'interpretazione delle Scritture. Il Barth vede ciò che di interessante hanno le scritture nel loro senso spirituale, nella loro azione spirituale su di noi; il loro contenuto storico gli è quindi indifferente; ciò nondimeno egli è ostile alla critica storica, analitica, che distrugge la realtà storica del passato (p. 123-124, 148-150). Il vero Cristo non è per lui il semplice Gesù dei sinottici, è il Cristo metafisico di Paolo. La teologia dialettica vede con favore le tendenze dell'ermeneutica più recente le quali derivano i particolari della narrazione (anche nella passione) dalle esigenze del culto e così accentuano, a spese della realtà storica del Cristo, la sua realtà mistica. La divinità di Gesù non è nell'infusione d'una misteriosa natura divina nell'uomo Gesù; i dogmi cristiani sono miti. Noi chiamiamo Dio Gesù perchè in lui ci è rivelato con chiarezza e sicurezza unica il divino.

Si capisce che con ciò il senso letterale è in fondo abbandonato. Si veda p. es. ciò che l'A. dice sulla risurrezione di Gesù. La sua risurrezione dei morti è la rivelazione in lui della invisibile potenza di Dio. Questa rivelazione è il limite della storia umana di Gesù, non è più un fatto storico, umano, fisico, ma il

fatto superiore alla storia, a cui ci rinvia tutta la storia di Gesù. Se fosse un fatto umano, fisico, Gesù avrebbe dovuto ancora una volta morire per abbandonare questa sua realtà terrena sublimata, che innanzi a Dio è ancora sempre cenere e peccato. Il Barth respinge energicamente questa pretesa esistenza iperfisica di Gesù, che sarebbe sempre ancora mondo, storia, miseria. La risurrezione di Gesù è un fatto tutto spirituale; l'uomo risuscitato lascia dietro a sè il mondo e il tempo; ed anche noi siamo destinati a risuscitare come il Cristo (p. 183-187).

§ 15. — La teologia di Karl Barth è un'energica reazione contro ogni forma di materializzazione della vita religiosa, ma anche e più una energica reazione contro il dottrinarismo e lo storicismo teologico. Contro quest'ultimo giustamente egli accentua che i dati storici nella storia e nella letteratura religiosa non sono fine a sè; essi debbono essere solo il punto di partenza d'una riflessione speculativa, che, partendo da un punto di vista più alto, deve penetrare ed appropriarsi il nucleo vivente del documento dottrinale o storico. Perciò ben venga la critica storica; ma essa non basta; in ciò il Barth ha ragione. Tuttavia l'interpretazione speculativa dei dati storici non esclude che *in un primo momento* essi abbiano importanza per il loro semplice valore storico. Che per esempio, prima di interpretare misticamente la risurrezione, sia necessario indagare quale sia stata la realtà storica che diede occasione a questa credenza; questo è un problema che sta da sè e conserva per sè tutto il suo valore. Ora il Barth ha grandemente torto di negligere e quasi di sprezzare questo aspetto del problema, che, se non è l'aspetto essenziale, ha tuttavia un'importanza fondamentale. Ed egli lo neglige in quanto lo confonde con lo stesso problema speculativo. « La mia presupposizione, quando mi accostai al problema di Paolo, è che egli abbia avuto rispetto alla distinzione dell'eterno e del terreno la stessa chiara e recisa visione che io ho » (p. XIII). Ora questo vuol dire accettare tutte le particolarità di Paolo, trovarle in tutti i pensieri di Paolo senza lasciare nessun residuo, che non sia compreso ed accettato. Mentre i commenti della scuola storica si estendono unilateralmente sulle spiegazioni storiche e cercano di ricondurre questo o quel momento del pen-

siero di Paolo alla teologia farisaica, all'ellenismo ecc., lasciando da parte, come ad essi non pertinente, ciò che vi è di vivo e di eterno in esso, Karl Barth si pone all'estremo opposto: tutto è per lui vivo ed eterno, anche ciò che ripugna alla nostra ragione od è un'irrilevante accidentalità storica; anche se noi non comprendiamo tutto, verrà un'esegesi che spiegherà tutto (p. XV). Ciò posto, non è meraviglia che il Barth faccia in certo modo propria la teoria dell'ispirazione (p. XX-XVI); il che non esclude che anch'egli non vi resti poi fedele; interpretare Paolo vuol dire per lui « imparare a veder anche al di là di Paolo »; il che si ottiene solo cercando di vedere in Paolo più profondamente che sia possibile. Del resto egli finisce, nelle ultime pagine (p. 516-517) per gettare a mare anche Paolo. Paolo e le Scritture finiscono per essere per lui non un problema, ma un pretesto; nel suo commento egli fa dire all'apostolo tutto ciò che egli vuole; la teoria della predestinazione di Paolo, di Agostino e dei riformatori è da lui torta in tutt'altro senso; le teorie escatologiche dei Vangeli e di Paolo sono interpretate simbolicamente. Ora è più che certo che per Gesù, come per Paolo, esse erano verità letterali, non simboli; Gesù visse certamente nell'attesa di questo « spettacolo grossolano, brutale, teatrale » (p. 484).

§ 16. — Ma quale è la visione speculativa che Karl Barth pretende ricavare da un'interpretazione letterale di Paolo? È l'intuizione del dualismo fondamentale di Dio e del mondo; da una parte il mondo come vanità assoluta, dall'altra Dio come sola vera realtà. È la visione comune a tanti mistici ed a tanti filosofi dell'Occidente e dell'Oriente; dualismo che il Barth chiama dialettico, perchè è una dualità che dovrebbe essere tolta nell'atto che è posta. In realtà è un vero dualismo metafisico; perchè se nella liberazione è tolta la realtà del mondo e non resta che l'unità divina, nel mondo nostro attuale (il solo che noi conosciamo) persiste sempre l'opposizione fra Dio e il mondo.

Certamente per il Barth Dio è la sola vera realtà, che sta sotto anche alle apparenze del mondo. Dio è la vita, è la libertà (che è la necessità divina in noi); perciò noi siamo non servi, ma figli di Dio. Come potrei io essere spirito dello spirito, se l'abisso fra il qui e il là non fosse già originariamente colmato;

se io non fossi originariamente partecipe della verità e figlio di Dio? (p. 279-280). Dio è la negazione del mondo e il mondo la negazione di Dio; ma Dio è solo la negazione d'una negazione; il che non può dirsi del mondo.

Non vi sono, per principio, opere dell'uomo, che per via del loro valore nel mondo possano illudersi di contare come qualche cosa dinanzi a Dio. Tutte le possibilità dell'uomo stanno interamente nelle mani di Dio. Il Barth accetta la predestinazione più assoluta. Come avviene che vi sono uomini (si chiede l'A.) che pure hanno conosciuto la verità? Essi erano uomini come gli altri. Ma su di essi era scesa la grazia. « È questa mistica intuizione, estasi, opera mirabile di uomini particolarmente dotati o diretti? È questa esperienza di anime pure, scoperta di spiriti profondi, conquista di ferree volontà, premio di preghiere interiori? Niente di tutto questo; perchè altri sono stati più puri, più profondi, più energici, più interiori e Dio non ha parlato con essi. Ciò che l'uomo apporta non ha importanza; ciò è dinanzi a Dio come se non fosse. Chi è stato scelto da Dio non potrà mai dire che egli ha scelto Dio » (p. 34-45).

Questa realtà assoluta di Dio, di fronte alla quale scompare ogni realtà delle creature, ha certamente la sua verità profonda in ciò che Dio è il limite ideale della perfezione, l'inconoscibile, l'inesprimibile, che può essere adeguatamente designato solo per mezzo di negazioni. Tuttavia questa realtà assoluta può avere per noi un senso solo in quanto è un potenziamento infinito della realtà finita delle creature; tolta questa, è — per noi — tolto ogni senso anche al suo potenziamento; ed allora tutte le affermazioni sul divino e il libro stesso del Barth non sarebbero più che un vaniloquio inutile. La predestinazione divina non è che la necessità divina in noi; ma egli identifica poi questa necessità divina in noi con la nostra libertà; tolto il senso nostro, creaturale, della libertà, come potremo ancora parlare di predestinazione divina? Vi sono pure nel mondo delle traccie di bellezza, di bontà ecc., che noi riconduciamo a Dio come al loro principio assoluto, che non è bellezza, non è bontà ecc. Ma senza il sussidio di questa traccia come avremmo potuto noi elevarci a quella distinzione di valore, che è il fondamento dell' affermazione dello stesso loro potenziamento assoluto in Dio ?

Del resto si è veduto che il Barth stesso ammette la presenza nel mondo di principi di rigenerazione, di traccie di bontà, di « canali », che hanno un valore e tuttavia sono attività che si esplicano nel mondo. Come si spiega questo loro valore? L'A. non si stanca di ripetere che fra le opere dell'uomo e quelle di Dio vi è un abisso. Tutto ciò che è cultura, attività intellettuale o morale è vanità; la vita vera comincia solo con la morte, con la cessazione completa di ogni essere, avere ed agire umano. Ma un dualismo così rigidamente inteso svaluterebbe tutti i valori religiosi, morali e sociali. Come spiegherebbe allora la morale, che è in grandissima parte un intreccio di rapporti puramente umani? E come potrebbe ancora esplicarsi nel mondo la stessa azione divina? Essa entra, dice il Barth, perpendicolarmente come un miracolo, come una nuova creazione; niente di ciò che è liberazione può aver luogo sulla terra, nel mondo. Ma questo è solo una metafora; come sono immagini retoriche il divenire storico del non storico, la possibilità dell'impossibile etc. In realtà vi sono già qui preparazioni, traccie, presentimenti dell'azione di Dio; se Dio non fosse già — per noi — in qualche modo presente nel mondo, noi non lo ritroveremmo mai. Il Barth deve perciò ammettere l'esistenza, nel mondo, di questi gradi di liberazione e quindi la presenza di Dio nel mondo; il che non è conciliabile col suo dualismo dialettico che a prezzo d'una contraddizione che nessuna metafora può togliere.

§ 17. — Ma la massima delle contraddizioni è la riserva finale, secondo la quale la creazione divina (la grazia) non può diventare fatto umano, storia etc., ma può entrare nel mondo come direzione verso Dio. Tutte le energiche negazioni, con le quali il Barth esclude che questo mondo possa in qualche modo venir « elevato, confermato, trasfigurato » (p. 86), sono messe da parte. La fede, penetrando come un attimo d'eternità nella vita, la ricrea, le infonde una nuova vita, rispetto a cui la nostra vita è solo « pseudovita » (p. 292). Ma come dobbiamo concepire questa nuova vita potenziata? E' difficile ricavare dalle divagazioni retoriche dell' A. un senso ragionevole qualunque. Questa nuova vita santificata è dall' A. in qualche parte identificata con

l'attività morale: ma ciò non muta il senso, perchè questa è contraddistinta solo dal carattere formale del riferimento a Dio. Questo sacrifizio di sè a Dio è il solo bene morale: il resto è male, « fosse anche la purezza e la santità d'una vergine martire ». In ogni modo è una realizzazione storica ed intuitiva della fede, che succede nell'uomo alla crisi. Quando la crisi è superata, allora tutto nella vita diventa segno, rinvio all'altro mondo: il mondo umano diventa un'analogia del divino: allora è possibile un certo apprezzamento di questa vita, che viene stabilmente orientata verso Dio e la negazione, ed acquista così un nuovo senso (p. 23). Questo è quanto viene espresso chiaramente nel passo seguente: « la possibilità che la volontà di Dio si compia sulla terra negli uomini e per gli uomini, la possibilità quindi che una vita umana santificata si realizzi come tale storicamente ed intuitivamente, che l'infinito abbracci il finito, questa possibilità non solo non dev'essere contestata, ma deve, dal punto di vista della grazia, essere affermata come l'ultima e definitiva possibilità, che deve essere attesa con impazienza ardente... Ma intendiamoci bene (aggiunge subito dopo l'A.): questa possibilità è la possibilità dell'impossibile, questo divenire è il divenire storico del non storico, questa rivelazione è la rivelazione dell'eterno secreto, questa intuizione è l'intuizione del non intuibile (p. 205) ». Ora questo, se può avere un senso, vuol dire soltanto: anche dopo la crisi la vita umana conserva tutte le sue possibilità con la sola differenza che è convertito il segno algebrico: la vita umana è liberata dall'Eros che è l'anima del mondo ed è posta sotto il segno positivo dell'amor di Dio. Ma l'A. non ci dice in qual modo ci sia possibile pensare che la vita continua ad essere nel mondo e simultaneamente non sia più nel mondo. Quest'unione del terreno e dell'eterno, anche sotto le apparenze paradossali di cui il Barth ama rivestirla, è solo una contradizione assurda. In realtà il terreno e l'eterno sono già uniti in questa vita: ma il terreno non è più soltanto terreno e l'eterno non è ancora l'eterno nella sua purezza. Dire che l'eterno si manifesta nel tempo e che l'istante è solo un atomo d'eternità, è solo un rinnegare il senso della parola « eterno » e il valore che essa ha per la ragione. Ma allora a che ostinarsi o parlare il linguaggio della ragione — il solo che sia a noi, ora, accessibile e comprensibile?

D' altra parte quale è il carattere formale di questa nuova vita? Il Barth dice: è la direzione verso Dio, l' amore di Dio. Ma questo non ha nessun senso preciso: chi può dire di conoscere Dio e chi può dire di amare Dio? Nessuno ama Dio! « L'amore verso Dio (dice il Barth stesso) non è una possibilità della vita umana » (p. 302). L' amor di Dio è qualche cosa di così generico, che non riesce a fondare nessun indirizzo. Infatti il Barth non può indicarne nessuno. Egli dice della nuova vita: tutte le possibilità sono aperte, la carità come la guerra etc. Questo vuol dire: tutta la vita umana può restare quella di prima: solo è posta sotto il segno dell' amor di Dio. Ma quali sono le vie di Dio?

E del resto quale valore avrebbe ancora la vita, intesa dal punto di vista d' un così fatuo ottimismo? Non è l' amor di Dio, ma è il dolore e la miseria inseparabile dalla vita, è « il gemito di tutto ciò che è creato », che ci apre gli occhi e può imporci una reale e radicale conversione di tutti i nostri giudizi sulle cose della vita. Con lo sparire dell' opposizione del dolore — e specialmente del dolore veduto che è il più inconsolabile — sparirebbe anche il movente più energico ed essenziale della volontà morale: che non è l' amore del bene, ma l' odio del male.

1/8776

FIT 3761

Tip. G. BIANCARDI - LODI (Milano) - 1941 - XIX